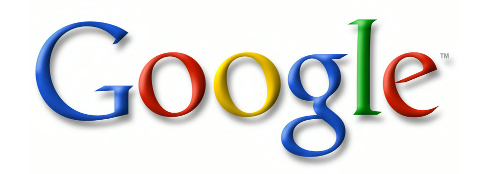
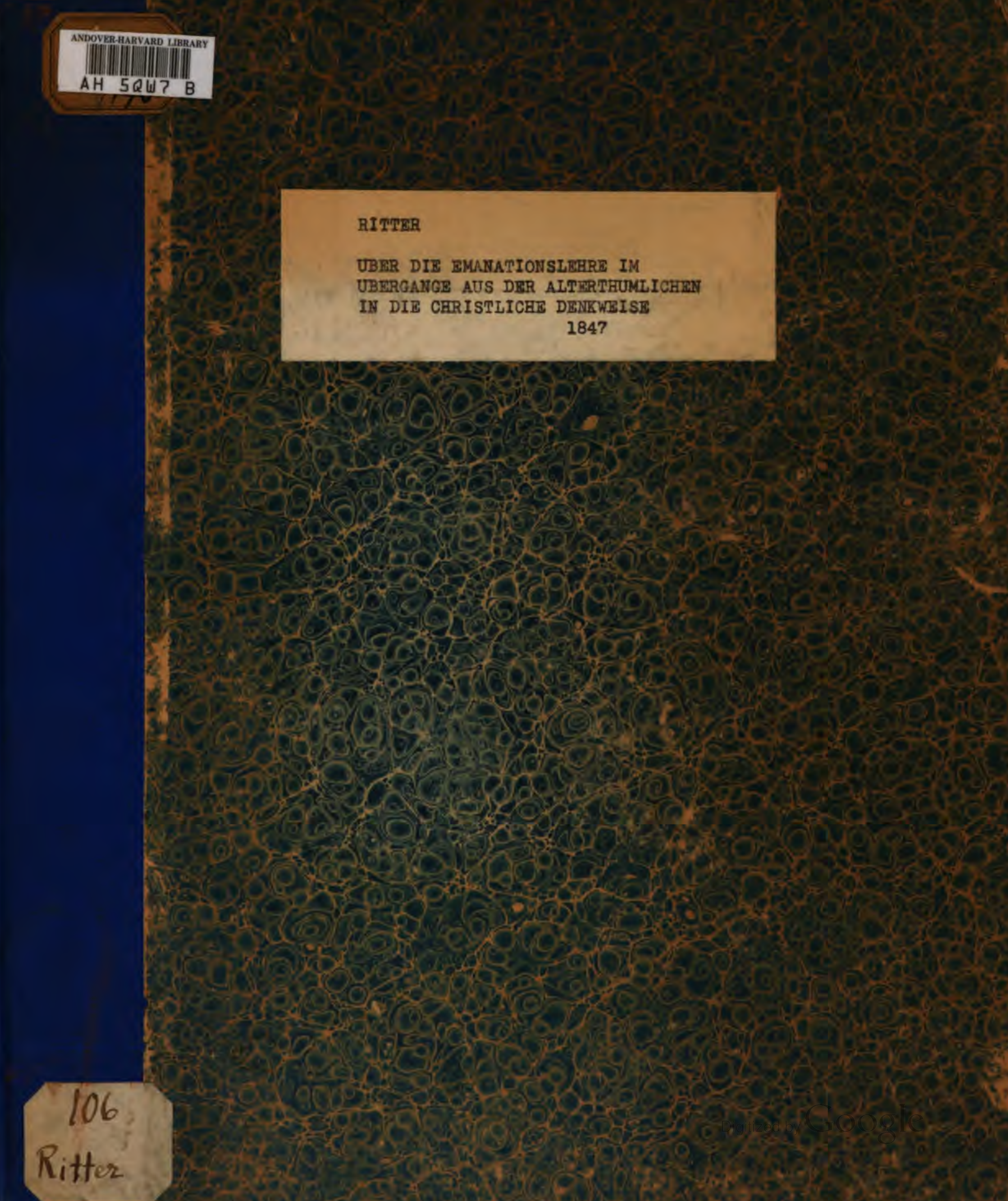

Google


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5QW7 B
RITTER
UBER DIE EMANATIONSLEHRE IM
UBERGANGE AUS DER ALTERTHUMLICHEN
IN DIE CHRISTLICHE DENKWEISE
1847
106
Ritter
Digitized by Google





Library of the Divinity School.

FROM THE LIBRARY OF

PROF. LÜCKE OF GÖTTINGEN,

WHICH WAS GIVEN BY

COL. BENJAMIN LORING

OF BOSTON.

1856.



Über die

Emanationslehre

im Übergange

aus der

alterthümlichen in die christliche Denkweise.

Von

(August) Heinrich Ritter.

Vorgelesen in der Sitzung der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen am 21. November 1846.

Göttingen,
in der Dieterichschen Buchhandlung.
1847.

Die Absicht, welche diese Abhandlung sich setzt, ist nicht halb vergessene Thatsachen wieder an das Licht zu ziehen; sondern sie macht einen Versuch bekannte Thatsachen in eine Verbindung zu bringen, in welcher man sie gewöhnlich nicht betrachtet hat, und dadurch zu ihrem Verständnisse beizutragen.

Nicht allein allgemeine Begriffe, welche der Form der Wissenschaft angehören, sondern auch Bilder oder Analogien, welche das Unbekannte durch das Bekannte veranschaulichen sollen, wiederholen sich in der wissenschaftlichen Untersuchung fast zu allen Zeiten. Auf einer solchen Analogie beruht auch die Emanationslehre. Was wäre natürlicher, als den Grund mit einer Quelle zu vergleichen und was aus ihm hervorgeht, mit ihren Ausflüssen? Kaum dürfte eine Zeit zu nennen sein, welche dieses Bildes sich nicht bedient hätte, kaum eine Sprache, welcher diese Metapher nicht geläufig wäre. Philosophen der verschiedensten Denkweise haben sich ihrer bedient, und unbedenklich gebrauchen sie Dichter und Redner noch jetzt. Wenn auf ihrer Anwendung ohne weitere Folgerungen die Emanationslehre beruhte, so würde man sagen können, diese Lehre habe beständig in der Vorstellungsweise der Menschen gelegen.

Der Gebrauch solcher Bilder ist an sich unverfänglich; aber bedenklich wird er, sobald das Bild mit Nachdruck betont und in ihm das Wort gesucht wird, welches uns das Räthsel der Schöpfung oder der Entstehung

der Dinge aus ihren Gründen lösen soll. In diesem Sinne finden wir jenes Bild von der Quelle und ihren Ausflüssen in der abendländischen Philosophie hauptsächlich von den Philosophen gebraucht, deren Kreis man gewöhnlich der Kürze wegen mit dem Namen der alexandrinischen Schule zu bezeichnen pflegt. Philon der Jude entwickelte zuerst die Grundsätze, welche der Analogie ihre Stütze geben sollten. Nachher finden wir sie bei vielen andern Neueren von verwandtem Geiste, bei den Gnostikern vornemlich und den Neu-Platonikern; auch einige Kirchenväter und die arabischen Aristoteliker haben sie angenommen. Noch in spätern Zeiten haben sich Ausdrucksweisen, welche ihr angehören, in der christlichen Kirche erhalten, besonders in der orthodoxen Trinitätslehre, wie denn das Licht vom Lichte im nicänischen Symbol unstreitig der Emanationslehre angehört. Man darf aber auf solche Ausdrücke nicht zu viel Gewicht legen; oft sind sie nur Überbleibsel einer schon verschwundenen Lehre. Wenn wir auch zugestehn müssen, dass zuweilen die alte Ansicht des Emanationssystems bei einzelnen Denkern der spätern Zeit sich wieder gezeigt hat, so ist sie doch niemals wieder so herrschend geworden, wie sie in der alexandrinischen Schule und bei den Zeitgenossen derselben war. In der neuern Philosophie ist sie gemeinlich als eine schon abgethane Hypothese angesehn worden.

Dies vorausgesetzt wird es eine Frage für den denkenden Geschichtsforscher, aus welchen Gründen in den vorher angegebenen Zeiten die Emanationslehre sich verbreitete, nachher aber wieder verschwand. Das Interesse, welches dieser Frage beiwohnt, wird um so grösser sein müssen, je wichtiger jene Zeiten für die Entwicklung der Menschheit sind, weil in ihnen die Übergänge aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise liegen. Ehe wir zu ihrer Beantwortung schreiten, müssen wir das Wesen der Emanationslehre zu bestimmen suchen, welches um so nothwendiger ist, je verschiedenartigere Bestandtheile mit ihr sich vermischt haben.

In der Emanationslehre betrachtet man den Grund als eine Quelle; was aus ihr hervorgeht, ist sein Ausfluss (ἀπόῤῥοια, ἐκροή, emanatio). Von dergleichen Ausflüssen sprach schon Demokrit, indem er die sinnliche Erkenntniss daraus zu erklären suchte, dass ihrem Gegenstande Bilder entströmten, welche alsdann in die Seele eindrängen und in ihr eine Bewegung

hervorbrächten [1]. Aber nach der Weise seiner Corpuscularphilosophie konnte er solche Ausflüsse nur als eine Verminderung der körperlichen Dinge ansehn, von welchen sie ausgehn sollten. Dagegen ist es ein durchgehender Grundsatz der Emanationslehre, dass die Quelle der Ausflüsse durch dieselben nicht vermindert oder sonst verändert werde, sondern unwandelbar dieselbe bleibe [2]. Darauf eben geht das Gleichniss von der Quelle und ihren Ausflüssen. Beständig strömt sie aus und immer bleibt sie dieselbe. Es ist eine Überfülle in ihr, welche mittheilt ohne deswegen einen Mangel zu empfinden [3]. Nicht sowohl das Gute ist sie, als vielmehr das Übergute, weil sie aus ihrer überströmenden Güte etwas Gutes hervorbringt [4]. Zahlreiche Gleichnisse suchen es begreiflich zu machen, dass eine solche Mittheilung des Seins und des Guten möglich sei, ohne dass eine Veränderung des Mittheilenden in irgend einer Weise durch sie hervorgebracht würde. Diese Gleichnisse sind fest stehend bei den Anhängern der Emanationslehre, so dass sie ein Kennzeichen derselben abgeben. Wie das Feuer seine Wärme, der Schnee seine Kälte ausströmt, jenes ohne dadurch an Wärme, dieser ohne an Kälte zu verlieren, so theilt das Princip von seinem Sein mit ohne einen Mangel an Sein zu erfahren [5]. Keins von diesen Gleichnissen aber ist ihnen geläufiger als das vom Lichte hergenommene, welches seine Stralen unablässig aussendet ohne an seiner Stärke einzubüssen [6]. Unter den Anhängern der Emanationslehre musste es besonders denen willkommen sein, welche in dem Lichte das Bild der Erkenntniss und des geistigen Lebens sahen, gern dieses

---

1) Arist. de div. p. somn. 2; Plut. de plac. phil. IV, 8.

2) Philo de mut. nom. 4; Plot. enn. VI. l. 9, 5. *καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην.*

3) Ib. enn. V. l. 2, 1. *ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ ἔχειν, μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.*

4) Avicenna metaph. VIII, 6. Sed necesse esse (das nothwendige Sein) est plus quam perfectum, quia ipsum esse, quod est ei, non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab ejus esse et est ejus et fluit ab illo.

5) Philo leg. alleg. I, 3; Plot. enn. V. l. 1, 6; l. 4, 1.

6) Philo de Cherub. 28; de somn. I, 19; Plot. enn. IV. l. 8, 4.

Bild mit der Sache selbst verwechselten und dabei geneigt waren, die körperliche Natur auf das geistige Leben in idealistischer Weise zurückzuführen. Es fehlte unter ihnen aber auch nicht an solchen, welche das Verhältniss zwischen dem Grunde und dem Begründeten in einer rein geistigen Weise ohne Hülfe sinnlicher Bilder zu fassen wussten. Von ihnen wurde das Verhalten des Lehrers zum Schüler zu dem Zwecke gebraucht darzuthun, dass der Grund von seinen Gaben mittheilen könne ohne von seinem Reichthume zu verlieren. Schon Numerius machte darauf aufmerksam, dass es mit den göttlichen Gaben nicht sei wie mit menschlichen Gütern, welche den Geber verlassen, so wie sie an den Empfänger übergehn, sondern wie mit der Wissenschaft, welche dem Empfänger zu Gute kommt, während sie dem Geber bewahrt bleibt [1]. In derselben Weise bemerkt auch Plotin, dass es mit den Erkenntnissen der Wissenschaft nicht ist, wie mit den Körpern, welche einander beschränken und von dem einen zu dem andern übergehn, sondern der Quelle, von welcher sie ausgehn, bleiben sie getreu, indem sie von ihr ausfliessen [2]. Dies ist die Analogie der Emanationslehre. Indem die Quelle von ihrem Überfluss mittheilt, bleibt sie unverändert und durchaus gleichgültig gegen die Vorgänge, in welche sie selbst nicht eingeht.

Wenn nun diese Ansicht von der Vorstellungsweise atomistischer Naturphilosophie, als müsste das Princip von seiner Masse verlieren, indem es an ein anderes etwas abgiebt, ja von aller Vergleichung des Princips mit einer körperlichen Natur sich lossagt, so würde man sich doch irren, wenn man annehmen wollte, die Emanationslehre wäre dadurch von allen physischen Vorstellungen frei geworden. Vielmehr von einer physischen Analogie war sie ausgegangen; wenn daher auch einige ihrer Anhänger es aufgaben ihr Princip als eine äussere und körperliche Natur sich zu denken, so trat ihnen doch die innere Natur desselben nur um so stärker entgegen. Das Princip ist der Nothwendigkeit unterworfen in seine Ausflüsse sich zu ergiessen; wie aus einer Wurzel wächst alles aus ihm hervor [3]. Wie der Schnee kältet,

---

1) Euseb. praep. ev. XI, 18.

2) Enn. VI. l. 5, 10.

3) Plot. enn. III. l. 3, 7.

das Feuer wärmt, das Heilmittel wirkt, alle diese Dinge dem guten Principe nachahmend, so darf das Princip nicht in sich stehen bleiben, als wenn es neidisch wäre, sondern muss von dem Guten, welches es hat, andern mittheilen, sonst wäre es kein Princip [1]. Einer jeden Natur wohnt dies bei, etwas, was ihr folgt, zu machen und gleichsam wie aus einem Samen aus ihrer Kraft zu entwickeln, indem sie doch stets dieselbe bleibt [2]. Aus dieser Ansicht fliesst es auch, dass die Emanationslehre wenigstens die übersinnlichen Ausflüsse als ewig setzte, wenn sie auch die sinnlichen Erzeugnisse derselben für entstanden ansehn sollte.

Noch ein dritter Punkt aber findet sich in allen Formen der Emanationslehre, welche nicht bloss den Namen sich zueignen, nämlich dass die Ausflüsse für unvollkommner geachtet werden als das Princip. Zwar ist dieser Punkt nicht streng aus der Vergleichung mit der Quelle abzuleiten; aber Vergleichungen haben immer etwas Hinkendes. Wenn man das Princip für vollkommner hielt als seine Hervorbringungen, so ging dies unstreitig von dem Gedanken aus, dass der Grund wissenschaftlich höher stehe, als das Begründete. Aber auch das Bild von der Quelle konnte noch immer einige Ähnlichkeit hiermit zu haben scheinen, wenn man annahm, dass die Quelle reiner sei als ihre Ausflüsse oder auch voller als diese, wenn sie sich spalten. Noch mehr aber trugen andere Bilder, vom Lichte, vom Feuer, vom Schnee hergenommen, zur Bestätigung und zur Erweiterung dieser Ansicht bei. So wie die Ausflüsse des Lichtes, der Wärme und der Kälte immer schwächer werden, je weiter sie von ihrer Quelle sich entfernen, so ist es nicht weniger mit den Ausflüssen des ersten Princips; sie werden immer unvollkommner. Und so wie die Ausflüsse jener Kräfte nur mittelbar in stetiger Folge sich fortsetzen, so dass Licht, Wärme und Kälte in den entferntern nur durch

1) Plot. enn. V. l. 4, 1; Phil. leg. alleg. I, 3. *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστίν.*

2) Plot. enn. V. l. 8, 6. *ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι, οἷον σπέρματος — — μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου.*

den zunächst liegenden Raum dringen, so wird nun auch eine stetige Reihe von Emanationen des ersten Princips angenommen, in welcher ein jeder vorhergehende Ausfluss, so wie er von einem höhern Princip abstammt, auch wieder das Princip eines folgenden und schwächern Ausflusses wird.

Ich halte es für unnöthig Belegstellen für diesen Zug anzuführen, da sie in dem Bau aller Emanationssysteme liegen; auch will ich nur beiläufig erwähnen, weil dies für das Allgemeine der Emanationslehre wenig austrägt, dass in diesem Zuge ein Princip der Fortbildung für dieselben lag, indem es innerhalb ihrer Vorstellungsweise darauf ankam die verschiedenen Stufen zu bezeichnen, durch welche die Emanationsreihe hindurchgehen müsse um von dem Vollkommensten durch das weniger Vollkommene hindurch bis zu dem Grade der Unvollkommenheit zu gelangen, auf welchem wir unsere sinnliche Welt finden. Philon dachte sich diese Stufenleiter noch ganz unbestimmt; bei den Gnostikern dehnte sie sich in phantastischer Breite aus; es ist unstreitig als ein Zeichen einer mehr wissenschaftlichen Durchbildung des Systems anzusehn, dass Plotin, in die Fusstapfen des Numenius tretend, nur drei Stufen der übersinnlichen Welt anerkannte, das Eine, die erkennende Vernunft und die praktische Seele.

Von grösserer Wichtigkeit für die Beurtheilung der Emanationslehren in der Zeit, welche wir hier im Auge haben, ist es aber, dass die ersten Emanationen der Urquelle nicht der sinnlichen Welt angehören, sondern nur Stufen bilden sollen um vom Übersinnlichen zum Sinnlichen zu gelangen. Daher steht nach ihrer Lehre die sinnliche Welt und mithin auch der Mensch nur in mittelbarer Verbindung mit Gott. Zwar unter den obersten Kräften muss es eine geben, welche unmittelbar mit dem höchsten Principe verbunden ist, aber zwischen uns und ihm schieben sich Zwischenglieder ein, welche wir unserer Denkweise nach nur als Erzeugnisse der Phantasie ansehn können, wenn diese Phantasie auch noch so sehr ihre Willkür durch abstracte Begriffe des Verstandes beschönigen möchte. Es ist unstreitig hierin der Grund zu suchen, warum die Emanationssysteme zu phantastischen und oft abenteuerlichen Vorstellungen geneigt sind, und zwar in einem um so höhern Grade, je weiter sie die Reihe der Zwischenglieder zwischen dem obersten Principe und der sinnlichen Welt ausspinnen.

Wir haben aber in diesem charakteristischen Zuge nicht etwa nur eine Folgerung, sondern in der That einen Beweggrund der Emanationslehren in der angegebenen Zeit anzuerkennen. Denn die Männer, in welchen sie sich ausbildeten, finden die Kluft zwischen dem obersten Principe und zwischen der sinnlichen Welt sehr gross. Das erste Princip ist ihnen Gott, das heiligste und reinste Wesen, vollkommen einfach und in keiner Weise einer Vielheit zugänglich, so dass nicht einmal das Sein und die erkennende Vernunft in ihm unterschieden werden dürfen, denn alles Viele oder Theilbare ist bedürftig, weil es seiner Theile bedarf [1]). Diese Richtung der Lehre verkündet sich am meisten in einer masslosen Anpreisung des verneinenden Weges, für die Erkenntniss des höchsten Princips, wodurch es über alles, was sagbar oder denkbar ist, hinausgehoben werden soll. Das oberste Princip ist nicht das Seiende, sondern über dem Seienden, nicht die Vernunft, sondern über der Vernunft, nicht das Gute, sondern über dem Guten, nicht Gott, sondern Übergott, nicht einmal Princip ist es für sich, sondern nur für anderes. Dass diese Überschwänglichkeit aller Überschwänglichkeiten den Systemen der Emanation wesentlich ist, geht aus den vorher angeführten Aussagen hervor, welche das überfliessende Princip als übervoll und übervollkommen preisen, um annehmen zu dürfen, dass es durch seine Ausflüsse von seiner Fülle und Vollkommenheit nichts einbüsse. Von der andern Seite öffnet sich die Kluft zwischen dem obersten Princip und den Dingen dieser Welt zu einer unübersehbaren Weite, indem die Niedrigkeit der letztern grell geschildert wird. Die Beschränktheit, die Materie, das Übel, das Böse sind den sinnlichen Dingen der Welt eigen und von ihnen unabtrennbar; man geht in dieser Richtung bis zu dem Äussersten, alle diese Dinge der sinnlichen Welt für völlig nichtig zu erklären, für Eitelkeit, Erscheinung und blosse Vorstellung [2]). Deswegen aber wird es auch für unmöglich gehalten, dass Gott mit den sinnlichen Dingen unmittelbar sich zu thun mache; solche

1) Plot. enn. VI. l. 9, 6.

2) Philo quis rer. div. her. 32. *τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῷ.* Quod det. pot. insid. 44. *ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν — — ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.* Plot. enn. V. l. 3, 9; enn. III. l. 2, 15; enn. I. l. 8, 3; 15.

Geschäfte würden für ihn sich nicht schicken; es würde seine Reinheit trüben, wenn er die Materie berührte; an der Hervorbringung des Bösen darf man ihm keine Schuld beimessen, und es sind eben deswegen Mittelwesen zwischen ihm und der sinnlichen Welt anzunehmen, weniger vollkommene Ausflüsse desselben, welche wegen ihrer geringeren Reinheit mit der Materie sich zu schaffen machen dürfen. Nur der unterste Grad der übersinnlichen Welt, nach der Lehre des Plotin die praktische Seele, kann mit der Materie und dem Sinnlichen in Berührung kommen [1]).

Wenn wir nun zählen, so sind es drei Punkte, welche das Wesen der Emanationslehre bilden, die Annahme, dass der oberste Grund der Erscheinungen ohne Veränderung und in den Wechsel der Erscheinungen nicht eingehend dieselben aus sich entlasse, die Ansicht, dass der oberste Grund ein anderes hervorbringen müsse nach natürlichem Gesetze, seinem Wesen gemäss, und die Voraussetzung, dass vom obersten Grunde eine Reihe absteigender Stufen des Seins ausgehen müsse, eine jede ähnlich ihrem Princip, ausfliessend und hervorbringend wie dieses, aber unvollkommner, so dass die niedern Stufen mit dem Höchsten nur mittelbar zusammenhängen. Ausser diesen drei Punkten haben wir keinen andern als wesentlich für die Emanationslehre anzuerkennen.

Im Besondern haben wir uns gegen die Meinung zu erklären, dass sie wesentlich eine Form des Pantheismus sei. Von derselben hätte schon die Betrachtung zurückhalten sollen, dass die Emanationslehre nicht selten mit Dualismus verbunden gewesen ist, wie bei Philon und den dualistischen Gnostikern. Nur dadurch, dass man bei der Beurtheilung derselben vorherrschend auf den Fortgang der alexandrinischen Schule seine Aufmerksamkeit gerichtet hat, ist man auf jene Meinung geführt worden. Denn es wird sich nicht leugnen lassen, dass in ihr in fortschreitendem Grade gegen den Dualismus

---

1) Philo de vict. offer. 13. *οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.* De mundi opif. 24. *ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις.* De conf. lingu. 34. *βασιλεῖ δὲ τοῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷςπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ.* Plot. enn. II. l. 6, 1. *ἔνθα δὲ — — εἴδωλα — — καὶ οὐκ ἀληθῆ.* Enn. IV. l. 8, 2; 7.

der Monotheismus sich geltend machte. Und bei der Annahme nur eines Princips, welches durch seine Ausflüsse die Mannigfaltigkeit der Dinge begründe, gab es allerdings in der Emanationslehre einen Punkt, welcher eine pantheistische Neigung begünstigen konnte, nemlich das vorher erwähnte Bestreben die sinnliche Welt herabzusetzen, welches zum Äussersten ausgebildet den Schein giebt, als wäre diese Welt ein vollkommen Nichtiges, nur in der Meinung Bestehendes, und diesen Schein auch weiter auf die mittlern Stufen der Emanationsleiter verbreitet, indem alles mit dem obersten Princip verglichen als ein Geringes und Unbedeutendes angesehn wird, welches nicht im höchsten Sinne des Seins und der Wahrheit theilhaftig ist, weil das höchste und wahrste Sein nur dem obersten Princip zugeschrieben werden dürfe. Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. Die Emanationssysteme der alexandrinischen Schule nehmen auch an, dass die vom obersten Princip ausgeflossenen Dinge wieder in ihre Quelle zurückkehren, und indem sie ihre Absonderung vom Höchsten aufgeben, erst ihres wahren Seins theilhaftig werden. Da erweist sich also zuletzt, dass ihr wahres Sein nur in Gott, also in Wahrheit nur Eins ist. Eine solche pantheistische Richtung zeigt sich in den Lehren der Neu-Platoniker ohne Zweifel. Aber kann man wohl sagen, dass sie aus ihrer Emanationslehre fliesse? Die Annahme einer Rückkehr der Dinge zu Gott hängt unstreitig mit den Analogien der Emanationslehre nicht zusammen; denn alle die Dinge, von welchen sie hergenommen werden, fliessen aus ihrer Quelle wohl aus, aber lösen sich nicht wieder in sie auf. Auch jene Neigung das Sinnliche und sogar alle Mitteldinge zwischen ihm und dem Höchsten soviel als möglich herabzusetzen, musste doch keinesweges zu dem Äussersten führen alle Ausflüsse in Wahrheit als etwas völlig Nichtiges anzusehn. Vielmehr widersetzt sich dem das Wesen der Emanationslehre, in welcher es herrschende Ansicht ist, dass aus dem Princip ein Anderes und ein Anderes hervorgehe, so dass nicht allein Eins und Alles, sondern eine Vielheit von Dingen, ein Erstes und ein Zweites und ein Drittes ist. Daher muss selbst Plotin bei seiner sonstigen Neigung zu pantheistischen Vorstellungsweisen zugeben, dass ausser dem Ersten auch die Vernunft, welche das Erste schaut, und die Seele, welche aus ihrer bildenden Thätigkeit in der Materie zum Schauen des Einen sich zu erheben strebt, ihr Bestehen

und ihre Wahrheit haben [1]). Ja es lag in den allgemeinen Grundsätzen der Emanationslehre, dass den Ausflüssen des ersten Princips nicht allein ein Werden, sondern auch eine bleibende Kraft, welche in eigenen Thätigkeiten sich erweist, beigelegt werden musste; denn sie sollten eine gewisse Ähnlichkeit mit ihrem ersten Principe haben und daher auch wieder Ausflüsse aus sich entlassen. Auch wussten die Emanationssysteme der alexandrinischen Schule diesen Punkt wohl zu bewahren; er machte es ihnen möglich den untergeordneten Kräften bis in die sinnliche Welt herab Freiheit zuzuschreiben; so weit eine solche mit ihrer physischen Ansicht der Dinge vereinbar war [2]).

Die pantheistische Neigung aber, welche in der alexandrinischen Schule sich nicht leugnen lässt, und die mit ihr zusammenhängende Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott, müssen uns darauf aufmerksam machen, dass in ihr noch andere Vorstellungsweisen beigemischt sind, welche aus einer folgerichtigen Ausführung der Emanationslehre sich nicht ergeben haben würden. Man hat sie daher eines schwankenden Synkretismus beschuldigt. Dass dies nicht ohne Recht geschehen sei, mögen noch ein Paar Züge ihrer Denkweise bestätigen.

Wir haben erwähnt, dass die monotheistische Richtung in ihr über den Dualismus, welchem sie anfänglich ergeben war, bald den Sieg davon trug. Die Materie oder das Princip des Bösen, welches der frühere Dualismus als ein zweites Princip neben Gott zugelassen hatte, wurde nun als die Grenze der Emanationen angesehn. Einer solchen Grenze schien man zu bedürfen, damit von ihr aus die Rückkehr zu Gott beginnen könnte. Nun war es auch eine nicht eben sehr entfernt liegende Annahme, dass die Ausflüsse, welche in immer weiterer Ferne von Gott auch immer schwächer werden, zuletzt zu einer solchen Schwäche kommen, dass sie keine Kraft mehr haben etwas aus

1) Von dem Ersten, der Vernunft und der Seele sagt er ausdrücklich enn. II. l. 9, 1. *ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῇ.* Enn. IV. l. 8, 6. *δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα.*

2) Plot. enn. III. l. 2, 9. *οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι.* Enn. IV. l. 3, 13. *οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὥστε προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν. — — Καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἱμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ, ὁπόσον καὶ πέμπειν.*

sich hervorgehen zu lassen, und demnach in der Materie, welche nur leidend sich verhält, aber keine Kraft zu thun hat, ihr völliges Ende finden. Dieser Ansicht folgte Plotin [1]). Aber folgerichtig nach den Grundsätzen der Emanationslehre war sie doch nicht. Denn einige Ähnlichkeit mit seinem Principe, sollte man meinen, hätte jeder Ausfluss bewahren müssen, und wie könnte er sie anders bethätigen, als indem er wieder andere Ausflüsse aus sich entlässt? Daher hat auch Plotin jene Ansicht nicht folgerichtig durchgeführt. Entweder ist die Materie keine Natur — und wie kann sie dann ausfliessen? — oder ihr kommt zu, was allen Naturen zugeschrieben wird, ein Anderes aus sich zu entlassen. Unstreitig entsprach die dualistische Ansicht in diesem Punkte den allgemeinen Grundsätzen der Emanationslehre besser, wenn man ihr zufolge annahm, dass die Schwäche der niedern Emanationen zuletzt dem Andrange der Materie und des Bösen nicht mehr widerstehen könne und sie alsdann nur noch in materiellen Bildungen und in sinnlichen Thätigkeiten ihre Ausflüsse hätten.

Bei der Neigung der alexandrinischen Schule zum Monotheismus ist aber auch nicht zu übersehen, dass sie mit ihm den Polytheismus zu verbinden suchte, in dem Sinne natürlich, dass unter dem einen obersten Gotte eine Reihe niederer Götter der Welt vorstehen sollten. Es ist bekannt, dass eben in dieser Schule die eifrigsten und beharrlichsten Vertheidiger des Heidenthums gegen die wachsende Macht des Christenthums gebildet wurden. Hierzu sie zu machen war ihre Emanationslehre geeignet, indem sie dem Menschen und der sinnlichen Welt nur ein mittelbares Verhältniss zum höchsten Gott zugestand; die mittleren Kräfte, welche über der sinnlichen Welt stehen und den Menschen beherrschen, wurden nun unter verschiedenen Namen als Heroen, Dämonen, Aeonen oder Götter verehrt; der Demiurg selbst, der Bildner der sinnlichen Welt, fand in dieser Reihe höherer Kräfte seine Stelle. Nur einer solchen Kraft, die doch viel unvollkommener ist als der höchste Gott, schien es nicht unanständig zu sein mit der Materie sich gemein zu machen. Der Demiurg steht an der Grenze der übersinnlichen und der sinn-

---

1) Enn. I. 1. 8, 7. *ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ.*

lichen Welt. Die höhern Kräfte dagegen, alle höhere Gottheiten, wurden der übersinnlichen Welt zugerechnet, welche mit der Materie nichts gemein hat. Hierin lag jedoch ein doppelter Grund des Schwankens für die, welche der monotheistischen Richtung der Emanationslehre zugewendet eine Neigung zum Pantheismus hatten und gegen den Dualismus die Lehre von der Nichtigkeit der Materie geltend machten. Denn dem Pantheismus war unstreitig die Verehrung vieler Götter nicht günstig. Man konnte doch nicht so leicht dazu sich entschliessen das Sein der Götter in das Eins und Alles aufzulösen oder die über uns herrschenden Gewalten der übersinnlichen Welt für Schein zu erklären. Denen aber, welche alle Unvollkommenheit, jede Schranke und Verneinung auf die Materie zurückführen wollten, musste sich die Frage erheben, ob nicht auch den niedern Göttern und den Gewalten der übersinnlichen Welt, da sie doch nicht vollkommen sind, eine Materie beiwohnen müsse. Plotin, welcher diese Richtung theilt, ergreift daher auch in einer sehr freien Deutung die Lehre des Aristoteles von einer übersinnlichen Materie um selbst dem ersten Ausflusse Gottes und natürlich auch allen folgenden übersinnlichen Dingen einen Antheil an der Materie zuschreiben zu können. In der erkennenden Vernunft ist eine Verschiedenheit vom Seienden, ihrem Gegenstande, und diese Verschiedenheit bewirkt auch dort, in der übersinnlichen Welt, die Materie; denn der Grund der Materie ist die Verschiedenheit [1]). Man wird nicht erwarten, dass durch einen solchen Kunstgriff die Schwierigkeit gehoben werden könnte, welche darin besteht, dass zwischen dem Göttlichen oder der übersinnlichen Welt und zwischen dem Menschlichen oder der sinnlichen Welt ein specifischer Unterschied gemacht werden sollte, während das Emanationssystem überall nur einen Gradunterschied unter den Ausflüssen der Gottheit zuliess. Plotin schwankt daher auch über jenen Unterschied und vermischt die beiden Welten [2]), d. h. Göttliches und Menschliches, auf deren Unterscheidung doch seine Emanationslehre hauptsächlich ausgegangen war.

Wenn nun aber der synkretistische Charakter in den Systemen der

1) Enn. II. 1. 4, 5. *καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεὶ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη.*

2) Der Kürze wegen verweise ich auf m. Gesch. der Phil. IV. S. 636 ff.

alexandrinischen Schule sich nicht verkennen lässt, so wird es darauf ankommen die verschiedenen Denkweisen zu unterscheiden, welche sich in ihnen vereinigt hatten, und zu versuchen, in wie weit aus ihrer Verbindung die Emanationslehre derselben sich erklären lässt.

Wenn wir auf die drei Hauptpunkte zurückblicken, welche das Wesen der Emanationslehre bilden, so werden wir uns leicht erklären können, warum diese Lehre unter Griechen und Römern bis über die Zeit ihrer Blüthe hinaus keinen Beifall fand, sondern erst zu den Zeiten ihres Verfalls sich unter ihnen verbreitete. Denn wenn diese classischen Völker des Alterthums das Verhältniss der Welt sich veranschaulichen wollten, so verfolgten sie dabei zwei andere Analogien, welche von der Analogie der Emanationslehre wesentlich verschieden sind. Die eine ist die Analogie mit der natürlichen Entwicklung lebendiger Kräfte, die andere die Analogie mit der künstlerischen Bildung eines rohen Stoffes, jene der Physik, diese der Ethik zugewendet.

Schon in den ersten Anfängen der griechischen Philosophie finden wir diese Analogien herrschend und in der That reiner von einander gesondert als in den spätern und entwickeltern Formen derselben. Wenn die meisten ionischen Philosophen ein Urwesen annahmen, welches wie ein beseeltes oder belebtes Wesen aus sich die Welt erzeuge, so gehört diese Lehre der ersten Analogie an. Wenn die Pythagoreer den Urgrund alles Seins als eine unentwickelte Einheit sich dachten, welche in ihrer Entwicklung sich spalte, das Leere oder Unbestimmte in sich einathmend, und so die Ordnung der Zeiten und Zahlen, wie der Figuren hervorbringe, so fällt dies derselben Vorstellungsweise zu. Keiner hat sie lebendiger dargestellt, als Heraklit. Mit dem griechischen Polytheismus, sofern er die Natur als von göttlichen Kräften erfüllt sich dachte, ist sie nahe verwandt. Nicht weniger volksthümlich ist die andere Analogie, welche in der älteren griechischen Philosophie vornehmlich von der Lehre des Anaxagoras vertreten wurde. Da wird Gott oder die Vernunft wie ein Künstler gedacht, welcher die Welt aus einer Materie bildet; das Schöne, welches den Griechen für das Gute gilt, soll unter seinem Wirken werden. Diese Vorstellungsweise hat sich weit verbreitet; unter manchen Verfeinerungen ist sie durch die ganze griechische Philosophie hindurchgegangen.

Ausser diesen beiden Analogien kennen die griechischen Philosophen bis zu den Zeiten, wo die alexandrinische Schule sich ausbildete, keine dritte. Wenn sie Gott auch als einen König sich denken, so fügt sich diese Analogie der zweiten an, weil der König zu ordnen und zu schmücken hat, den Staat bildet und erhält wie ein Werk der politischen Kunst; wenn sie Gott als herrschenden Gedanken sich vorstellen, so ist auch dies der zweiten Analogie angehörig. Beide Analogien hat man auch mit einander zu verschmelzen gesucht, worauf wir noch später zurückkommen werden. Es versteht sich, dass hier von solchen Systemen nicht die Rede sein kann, welche das Verhältniss zwischen Gott oder dem übersinnlichen Grunde und der sinnlichen Welt aufhoben, wie das eleatische und das epikurische.

Dass nun diese beiden Analogien von der Analogie der Emanationslehre weit abstehen und in consequenter Denkweise mit ihr nicht vereinbar sind, werden wenige Bemerkungen zeigen. Zwar hat die Analogie, welche das Urwesen mit einer sich entwickelnden Naturkraft vergleicht — wir wollen sie das Princip der Evolutionslehre nennen — mit dem Principe der Emanationslehre gemein, dass sie die Entstehung und Bildung der Welt als einen Naturprocess betrachtet; sie nennt auch wohl das Urwesen eine Quelle ewig fliessender Natur, und es mag daher geschehen sein, dass man die Evolutionslehre nicht selten mit der Emanationslehre verwechselt hat; aber beide stehen darin mit einander in Streit, dass jene ihr Princip in seine Erzeugnisse eingehen, in ihnen sich selbst verwandeln lässt und eine unmittelbare Verbindung aller weltlichen Dinge mit ihrem Grunde setzt, während diese annimmt, dass die Naturkraft, welche ausfliesst, zu ihren Ausflüssen ganz gleichgültig sich verhält, sich nicht verändert, sondern unthätig an der Spitze der Dinge steht, dass aber die Ausflüsse der niedern Ordnung nur in einem mittelbaren Zusammenhange mit dem obersten Principe stehn. Noch mehr in die Augen fällt der Widerspruch zwischen der Emanationslehre und der Ansicht von der Bildung der Welt durch ein künstlerisch wirksames Princip. Schon darin gehen sie auseinander, dass jene zwar mit Dualismus vereinbar ist, ihn aber doch nicht fordert, wie diese, welche, damit das Princip künstlerisch bildend sich erweisen könne, nothwendig eine leidende und bildbare oder wenigstens eine zur Ordnung zu bringende Materie voraussetzen muss. Noch

mehr aber widerspricht es der künstlerischen Ansicht das Princip als ein unthätiges sich zu denken. Wenn es auch mit den Vorstellungen der Alten verträglich sein möchte den Künstler wie in einem Naturprocesse sich zu denken, in einer Begeisterung, welche unwillkürlich künstlerische Werke zu schaffen antreibt, so ist doch diese Thätigkeit, mit welcher Zwecke und Absichten sich verbinden, selbst wenn sie nicht mit sittlicher Voraussicht betrieben werden sollten, noch immer in einem himmelweiten Abstande von dem physischen Ausfliessen der Emanationen, in welchem das oberste Princip ganz gleichgültig gegen seine Producte sich verhalten soll.

Man würde vergeblich einwerfen, dass dennoch in fast allen Emanationssystemen die Analogien gebraucht werden, von welchen wir gezeigt haben, dass sie mit ihnen in Widerspruch stehen. Es ist wahr, Philon schildert nicht selten Gott, Plotin wenigstens die Weltseele als einen bildenden Künstler, bei beiden ist es auch nicht selten, dass von einem Eingehen der höhern Kräfte in ihre Ausflüsse gesprochen wird; aber alles dies erklärt sich aus der synkretistischen oder eklektischen Natur der alexandrinischen Schule, welche den scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeiten der Lehrweise ihre Spitzen abbrach. Zur Beurtheilung jedoch der geschichtlichen Stellung, welche diese Schule einnahm, ist es von Wichtigkeit die Punkte zu bemerken, welche die Vermischung der Emanationslehre mit den ältern Vorstellungsweisen der griechischen Philosophie begünstigten. In der That hatte die Fortbildung der Philosophie in den sokratischen Schulen manche Lehrsätze entwickelt, welche dem Emanationssysteme sich näherten. Wenn die classischen Völker des Alterthums diesem Systeme in ihren spätern Zeiten sich zuwenden sollten, so musste ihre Denkweise auch allmälig auf dasselbe vorbereitet werden.

Dass es zwei Analogien waren, nach welchen die griechischen Philosophen das Verhältniss Gottes zur Welt sich zu veranschaulichen strebten, musste dazu auffordern eine Vereinigung beider zu suchen. Man kann eine Richtung nach dieser Seite schon in den Lehren des Platon und des Aristoteles finden; doch ist bei ihnen die künstlerische oder ethische Analogie noch bei weitem vorherrschend, und ihr Bestreben ist hauptsächlich darauf gerichtet, die Unschicklichkeiten, welche auch ihrer Analogie anklebten, möglichst zu beseitigen. Dabei kamen nun beide Philosophen auf einen Lehrpunkt, in

welchem sie mit der Emanationslehre wenigstens nahezu zusammentrafen. Sie sahen ein, dass Gott nicht gedacht werden dürfe wie ein menschlicher Künstler, welcher nur in veränderter Thätigkeit sein Werk zu Stande bringt; vielmehr forderten sie, dass er als das Vollkommene immer in gleicher Vollkommenheit beharre und nur durch die Kraft seines Gedankens oder weil er als das Schöne, Gute und Begehrungswerthe allen Dingen das Verlangen nach sich einflösst, alles ordne und bewege. Dass sie jedoch hierin nicht so weit gingen, wie die Emanationslehre, zeigt nicht allein die Lehre Platon's von der Weltbildung und Weltverwaltung durch Gott, sondern noch mehr die Aristotelische Lehre, dass Gott der Beweger der Welt, Energie und ewiges Leben sei. Daher ist diesen Philosophen auch in den unscheinbarsten Dingen das Göttliche gegenwärtig. Auch in der Weise, wie sie den Dualismus behandelten, näherten sie sich dem Wege, welchen später die monotheistische Emanationslehre einschlug. Die künstlerische Analogie, wie sehr sie auch verfeinert werden möchte, liess freilich die völlige Beseitigung dualistischer Vorstellungen nicht zu; die Materie steht neben Gott; doch damit die göttliche Kunst ohne Hinderniss sie gebrauchen könne, wird sie zu einem durchaus Leidenden herabgesetzt. In Wahrheit steht dies der Vernichtung der Materie gleich, und dass Platon und Aristoteles auf diese es abgesehn hatten, kann man nicht verkennen, wenn man beachtet, wie ihnen das Materielle in den weltlichen Dingen nur das Verneinende, ihre Beschränkung, ihr Vermögen zu entgegengesetzten Bestimmungen und der Grund ihrer Wandelbarkeit ist. Man würde mit Recht sagen können, im Inhalt ihrer Lehre, indem sie die Materie für das Nicht-Seiende erklärten, hätten sie den Dualismus überwunden, und nur in der Form ihrer Lehre wäre er stehen geblieben, wenn nicht die Form eines philosophischen Systems auch für seinen Inhalt von Bedeutung wäre. Dies beweisen auch die Lehren des Platon und des Aristoteles, indem ihre Materie, obgleich sie durchaus leidend sein soll, doch nicht völlig ohne Rückwirkung auf die künstlerische Thätigkeit Gottes bleibt. Vielmehr soll sie verhindern, dass Gott alles zum Besten führen könne; wegen ihrer Beimischung, weil also das Nichtseiende in ihnen ist, soll den weltlichen Dingen Mangel und Unvollkommenheit unerlässlich sein und mit dem Schönen die beschränkende Nothwendigkeit sich vereinen. Hieran aber schliesst

sich ferner die Meinung an, dass die Kraft Gottes nicht überall hindringen und das Ganze in voller und unmittelbarer Thätigkeit gestalten könne. Es ist die Rücksicht auf die unzähligen Übel unserer Welt, welche nun dazu antrieb Mittelwesen anzunehmen zwischen Gott und uns und ihnen die Gestaltung sei es des menschlichen Leibes, sei es der ganzen Welt unter dem Monde zu übertragen, weil es dem vollkommenen Künstler des Weltalls nicht anstehen würde so unvollkommene Werke zu vollbringen, wie sie in den unserm Leben zunächst liegenden Gebieten der Natur gefunden werden. Solche Mittelwesen sind die gewordenen Götter des Platon, die Sphären der Gestirne, welche Aristoteles für lebendige und göttliche Kräfte hält. Unstreitig hat in diesen Annahmen die physische Vorstellungsweise und der Polytheismus der Griechen eine philosophische Vertretung gefunden, und ihre Ähnlichkeit mit der Voraussetzung der Emanationslehre, dass die Ausflüsse des obersten Princips nur durch Vermittlung niederer Stufen in die Region der sinnlichen Welt drängen, ist auch an ihrer Verwandtschaft mit dem Polytheismus offenbar.

Eine völlige Verschmelzung der physischen mit der künstlerischen Analogie versuchte erst die Lehre der Stoiker. Durch sie sollte der Dualismus überwunden werden, indem sie die Bildung der Welt als die Selbstentwicklung einer künstlerisch bildenden Naturkraft darstellte. Gott ist ihr das vernünftige und künstlerische Feuer, welches zugleich die Substanz aller Dinge oder die Materie ist, aus welcher etwas sich bildet. Es wird darunter nicht das sinnliche und verzehrende Feuer, sondern die allgemein erzeugende Lebenskraft, die Einheit des körperlichen und geistigen Lebens verstanden, zugleich die leidende Materie und die Form gebende Thätigkeit. Auch in diesem Systeme kann man eine Vorbildung für die Emanationslehre finden, so wie es denn auch viele seiner Lehren namentlich an die erste Entwicklung der Emanationslehre abgegeben hat und die Evolution, welche es lehrt, oft mit der Emanation der spätern Philosophen verwechselt worden ist. Unstreitig arbeitete es der monotheistischen Richtung in die Hände, indem es den Dualismus zu beseitigen suchte. Weil es aber Gott selbst in Materie und Form zerlegte, liess es auch eine dualistische Deutung zu, welche in den ersten Zeiten der Ausbildung der Emanationslehre ihm gewöhnlich gegeben wurde;

die Gründe hiervon werden wir noch später erwähnen. Dies war die zweideutige Natur dieses Verschmelzungsversuchs, welche sich nicht weniger darin äusserte, dass er die Bildung der Welt zwar vorherrschend als einen Naturprocess und unter der Gewalt der Nothwendigkeit sich dachte, aber doch auch nicht davon abliess ihn als eine künstlerische und vernünftige Thätigkeit zu betrachten, so dass die Freiheit des sittlichen Handelns dabei bewahrt werden sollte. Eine ähnliche Stellung der Freiheit in der Emanationslehre haben wir schon früher bemerken müssen. Auch die Verbindung der polytheistischen mit der monotheistischen Lehrweise suchten die Stoiker zu bewahren. Rechnen wir nun zu den Annahmen der alexandrinischen Schule auch die Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott, so hatte kein früheres philosophisches System ihr in diesem Punkte stärker vorgearbeitet als das stoische, welches die Weltverbrennung, d. h. die Auflösung aller Dinge in die göttliche Lebenskraft und Lebenseinheit, zu den charakteristischen Zügen seiner Dogmen zählte. Wenn man für die pantheistische Meinung der alexandrinischen Schule eine Quelle in der früheren griechischen Philosophie suchen müsste, so würde sie unstreitig am reichlichsten in den Lehren der stoischen Schule fliessen.

So wird man in der Ausbildung der griechischen Philosophie, welche sie in den vornehmsten sokratischen Schulen erfahren hatte, wohl eine Vorbereitung auf die Emanationslehre erblicken können; aber die wissenschaftliche Ansicht der Dinge, welche von den Griechen ausgebildet war und auf die Römer überging, stand doch dieser Lehre noch immer sehr fern, und in der ganzen Denkweise der classischen Völker des Alterthums musste dieselbe in der That einen schwer zu besiegenden Widerstand finden. Jedes Volk überträgt auf den Gedanken seines Gottes das Vollkommenste, welches es kennt und in sich erfahren hat. Die alten classischen Völker aber im Bewusstsein der regen Kraft, welche in ihnen wohnte, waren gewohnt und fanden ihre Lust daran in das Leben der Welt sich hinein zu wagen mit dem Gefühl ihrer Verwandtschaft mit der Natur, aber auch ihrer Herrschaft über dieselbe. So wie sie in ihrer Seele sich fühlten, so dachten sie ihren Gott. Daraus entsprangen die beiden Analogien ihrer Philosophen. Die physische Analogie hebt die Verwandtschaft Gottes mit der Natur hervor, die künstlerische seine Herrschaft über die Kräfte der Natur, welche er zu bilden und

zu ordnen weiss. Daher sahen jene Völker das Vollkommenste in der regen Entwicklung einer ungehemmten Kraft, welche sich selbst betheiligt bei dem Spiele der Erscheinungen und in demselben mit gegenwärtiger Thätigkeit waltet, oder in der weisen Wirksamkeit eines Meisters, welcher die Gegensätze überwindet und zu Ordnung, Mass und Übereinstimmung zu führen weiss. Ihr Gott ist daher kein ruhender Gott, aus welchem ohne sein Zuthun die Erscheinungen der Welt ausflössen. Wenn er auch über dem Kampf erhaben ist, so erfreut er sich doch des Kampfes, wie ein Ordner der Schlacht, der ohne Mühe alles vollbringt. Einen Gott der Ruhe haben sich die Griechen und die Römer in der Blüthe ihres Lebens nie gedacht ausser in solchen Systemen, welche entweder, wie das eleatische, das Verhältniss zwischen Gott und Welt aufzugeben versuchten, oder, wie das epikurische, entschieden als Ausartungen der alten Denkweise anzusehn sind. Wir werden daher den Ursprung der Emanationslehre aus einer andern Quelle ableiten müssen als aus der fortschreitenden Entwicklung der alten classischen Völker.

Darauf weist nun auch die äussere Geschichte der Emanationssysteme deutlich hin. In Alexandria, in Syrien, überhaupt in den Gegenden, in welchen das griechische mit dem orientalischen Wesen in mannigfaltige Berührungen getreten war, bei Männern, welche nicht einmal griechischer Abstammung waren oder die griechische Bildung der orientalischen nachsetzten und die Weisheit des Morgenlandes nicht hoch genug zu schätzen wussten, finden wir diese Systeme zuerst. Ihr Inhalt wird nicht als eine neue Erfindung vorgetragen, sondern wie der Ausdruck einer Denkweise, welche schon lange in der Überlieferung der Völker gelebt habe. Auf alte Sagen und religiöse Lehren, welche für Philosophie gehalten werden, berufen sich die, welche die Emanationslehre in griechischer Sprache in Umlauf setzen. Wir können nicht daran zweifeln, dass es die Vermischung der griechischen mit der orientalischen Denkweise ist, welche aus ihnen redet.

Die Denkweise aber der morgenländischen Völker, welche griechischer Bildung sich zuwandten, ist für die geschichtliche Forschung noch immer ein dunkles Gebiet. Nur in seiner Literatur findet die geistige Bildung eines Volkes ihren vollen Ausdruck. Von der Literatur jener Völker besitzen wir aber meistens nur unzusammenhängende und wenig verständliche Bruchstücke.

Nur von dem jüdischen Volke haben wir etwas bessere Kunde; aber eben dieses, welches von seinen Nachbaren sich absonderte, werden wir nicht als einen vollen Stellvertreter des orientalischen Wesens betrachten können. Diese Beschaffenheit unserer Überlieferungen muss es rechtfertigen, wenn wir aus einer etwas entfernter liegenden Quelle über das, was als orientalische Denkweise des Alterthums anzusehen sein möchte, uns zu unterrichten suchen. Die Weisheit der Inder ist schon in alten Zeiten berühmt; wir haben noch manche sichere Überlieferungen davon, dass man auch damals, als die Emanationssysteme in der abendländischen Literatur aufkamen, selbst unter den Griechisch-Gebildeten Unterricht über die Tiefen der Wissenschaft von Indien her zu gewinnen suchte. Die Kenntniss der Sanskritliteratur hat nun über die Philosophie der Inder in neuester Zeit ein willkommenes Licht verbreitet. Wenn auch unsere chronologischen Untersuchungen noch keineswegs ausreichen um einigermassen die Zeit zu bestimmen, wo diese Sanskritphilosophie sich ausbildete, so ist es doch höchst wahrscheinlich, dass wenigstens die ersten Entwicklungen derselben ein hohes Alterthum haben und nicht weniger wahrscheinlich, dass von ihr aus Funken einer allgemeinen Ansicht der Dinge bis zu den Orientalen gedrungen waren, welche vielleicht um dieselbe Zeit mit griechischer Bildung sich befreundeten.

In der Sanskritphilosophie finden wir nun eine Denkweise, welche von der griechischen fast in allen Punkten verschieden ist. Wir können uns dies am besten veranschaulichen, wenn wir den Dualismus der Sankhyaphilosophie mit den dualistischen Lehren der griechischen Philosophen vergleichen. In diesen wurde die Seele oder der Geist als das thätige Princip, die Materie und die aus ihr gebildeten natürlichen Dinge als das Leidende gedacht; die Sankhyaphilosophie dagegen beruht auf der Ansicht, dass die Natur oder die Materie die thätige Rolle in der Welt spielt, während die Seele entweder nur leidend gegen die Entwicklungen der Natur sich verhält oder in ihrem Wesen von der Natur zurückgezogen unveränderlich beharrt. Die Natur wird einer Tänzerin verglichen, die Seele dem Zuschauer. Während jene die mannigfaltigsten Bewegungen und Stellungen annimmt und das Auge des Zuschauers bald betrübt, bald ergötzt, lässt diese das Schauspiel, welches ihr dargeboten wird, an sich vorübergehn, ohne in ihrem Wesen verändert

zu werden. Durch alle Erscheinungen der Natur soll die Seele nur zu dem Bewusstsein gebracht werden, dass sie von der Natur verschieden, dass die Erscheinungen ihr fremd seien; dadurch soll sie als einen reinen Krystall sich erkennen lernen, in welchem tausend Farben stralend sich brechen, ohne dass er dadurch sich veränderte, und durch diese Erkenntniss soll sie zu ihrer Befreiung von aller Leidenschaft gelangen, zu der ungetrübten Ruhe, welche als das höchste Gut von der Sankhyaphilosophie wie von allen Lehren der Inder gepriesen wird [1]).

Der Dualismus dieser Philosophie wurde nun freilich von den meisten Schulen der indischen Philosophie nicht getheilt; aber was sie von der Seele lehrte, ist fast die allgemeine Ansicht der Inder. Es lässt sich leicht denken, dass dieselbe auch auf die Lehre von Gott überging in den Systemen der indischen Philosophie, welche eine theistische Lehre entwickelten, da von ihnen Gott als die allgemeine Seele verehrt wurde. Eine solche Lehre finden wir in der Vedantaphilosophie. Zwar wird von ihr angenommen, dass Gott sich selbst in alle Dinge verwandle; aber es wird auch hinzugesetzt, dass er wie der klare Krystall sei, welcher scheinbar viele Farben aufnehme, wirklich aber immer sich gleich bleibe, wie das Licht der Sonne, welches verschieden erscheine, je nachdem es verschiedene Gegenstände beleuchte, obgleich es sich nicht verändere. Wandel und Wechsel ist in dieser Welt, aber nicht in Gott [2]). Damit aber verbindet sich die Lehre von den Ausflüssen Gottes. Unaufhörlich lässt er die Dinge der Welt von sich ausgehn in absteigenden Stufen durch die Elemente hindurch, bleibt aber doch immer derselbe [3]). Aber nur die körperliche Welt gehört diesen Ausflüssen an; nicht die Seele. Diese wird höher geachtet; sie ist ein Theil des höchsten Gottes, ein Funke seines flammenden Feuers, unveränderlich wie Gott, keinem Leiden und keinem Thun unterworfen, weil alles dies nur im Wandel, in der Qual der Seelenwanderungen und in Wahrheit Schein ist [4]). Nur in beschaulicher Ruhe sollen wir uns das Wesen der Seele denken. So soll sich dieselbe

1) Über die Sankhyaphilosophie s. m. Gesch. der Phil. IV. S. 376 ff.

2) S. m. Gesch. der Phil. IV. S. 425 f.; S. 435.

3) Ebend. S. 428.

4) Ebend. S. 429; 435.

erkennen und in dieser Wissenschaft von sich selbst ihre Befreiung von allem Übel, von Sünde und Leidenschaft, von der Unruhe der Seelenwanderungen gewinnen. Wenn sie so in sich einkehrt, die Unwissenheit über ihr Wesen ablegt, dann erkennt sie sich als das unbefleckte Brahm, dann ist sie mit Gott vereinigt. Gleich einem Flusse, der in das Meer sich ergiesst, strömt die Seele mit Gott zusammen. Dies ist der Weg der Wissenschaft, welcher allein die Ruhe der Seligkeit gewährt [1]).

Dieses Emanationssystem der Vedentaphilosophie, d. h. der Philosophie, welche als orthodoxe Lehre auf die heiligen Schriften der bramanischen Religion, auf die Veden, sich berief, scheint bei den Indern sehr alt und sehr verbreitet gewesen zu sein. Um so leichter konnten die Hauptgedanken desselben auch über die Grenzen Indiens hinaus sich verbreiten. Wenn ich es für die entferntere Quelle der Emanationslehren in der alexandrinischen Schule halte, so stützt sich dies nicht allein auf die früher angeführten Gründe, sondern auch auf eine Vergleichung der griechisch-orientalischen mit der indischen Lehre. Hierüber habe ich noch einige Worte zu sagen.

Zuerst ist es bemerkenswerth, dass mit der Emanationslehre der Vedentaphilosophie auch die Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott verbunden ist, obgleich sie im Princip der Emanationslehre nicht liegt. Eine solche Verbindung nun wiederkehrend auch in der alexandrinischen Schule legt natürlich die Vermuthung noch näher, dass die ganze Vorstellungsweise dieser von einer Überlieferung aus sich gebildet habe. Alsdann aber wird man bemerken können, dass der Vedentaphilosophie die Rückkehr der Seele zu Gott viel leichter und folgerichtiger sich ergiebt als der Emanationslehre der alexandrinischen Schule. Denn jener ist die Seele nicht, wie dieser, eine Emanation, sondern ein Theil Gottes; sie braucht sich daher nur als solchen zu erkennen um mit ihm zusammenzufliessen. Viel schwieriger wird es der alexandrinischen Emanationslehre eine solche Rückkehr der Seele zu Gott herauszubringen. Es wird wohl auch die Meinung zu Hülfe gerufen, dass die Seele ein Theil Gottes sei [2]); aber in der Anlage des Systems lag dieses nicht, vielmehr gehört

1) S. m. Gesch. der Phil. IV. S. 435 f.

2) Plot. enn. V. l. 1, 1.

es nur zu den pantheistischen Neigungen, welche mit der Emanationslehre nicht sehr folgerichtig bei den Alexandrinern sich verbanden. Und die Schwankungen, welche hieraus hervorgingen, lassen sich nicht verkennen. Sie liegen besonders darin, dass es den Griechisch-Gebildeten widerstand die Seele, wie die Orientalen sie fassten, als ein unthätiges Wesen, welches in der Zurückziehung von der Welt, in beschaulicher Ruhe seine Vollendung finde, sich zu denken. Wir wollen nicht verkennen, dass auch diese Meinung ihre Vorläufer bei den Griechen gefunden hatte. Die Lehre von der Apathie des Weisen drückte zwar bei den ältern Cynikern und Stoikern nur den Gedanken aus, dass der tapfere Mann durch kein Missgeschick in der Unerschütterlichkeit seiner Entschlüsse sich stören lassen werde, und war ganz unverfänglich in der Denkweise der Griechen; aber bei den neuern Stoikern, einem Epiktet, einem Marc Aurel, nahm sie doch auch die Meinung mit in sich auf, als bliebe die Seele des Weisen unerschüttert in ihrem Wesen, weil die Erscheinungen der äussern Welt ihr fremd wären und ihre reine Tugend nicht trüben könnten, und eben dieser Lehre von der Apathie des Weisen schloss auch Plotin sich an um seine Behauptung von der wandellosen Ruhe der Seele zu beweisen. Doch haben die alten classischen Völker zu keiner Zeit die Seele nur als ein thatloses Wesen sich denken können. Auch Plotin kann hierbei nicht stehen bleiben; die Seele als eine Emanation Gottes soll die praktische Vernunft sein, welche die Welt bildet, und darin liegt dann das Schwanken seiner eklektischen Ansicht, dass er der Seele ihrem Wesen nach bald Ruhe, bald Bewegung zutheilt. Die Behauptung, dass diese beiden Seiten der Seele in ihrem Begriff vereinigt seien, indem sie theils in der sinnlichen Welt sich wirksam erweisen müsse, theils der übersinnlichen Welt angehöre und den unveränderlichen Ideen in unveränderlicher Weise theilhaftig sei [1]), kann natürlich den Mangel an Zusammenhang unter den Elementen dieser Denkweise nicht verdecken. In diesen und ähnlichen Schwankungen der Emanationslehre bei den Anhängern der alexandrinischen Schule haben wir die Folgen davon zu erkennen, dass sie die orientalische Ansicht

---

1) Plot. Enn. III. 1. 6, 3; enn. IV. 1. 8, 2. *ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.*

der Dinge mit der occidentalischen zu vereinigen suchten. Denn solche Mischungen vollziehen sich nicht leicht und selten ohne Irrungen.

Aber eben in diesem Unternehmen die Denkweisen des Morgenlandes und des Abendlandes mit einander zu verschmelzen lag ein grosser Umschwung der Zeiten. Denn dass unsere neuere Zeit erst dadurch möglich geworden, dass die Weltansicht der alten classischen Völker von den Anschauungen morgenländischer Weisheit sich umwandeln liess, muss auch einem flüchtigen Überblick über die Verhältnisse der Weltgeschichte einleuchten. Es ist daher eine grosse Bewegung der Geister, in welcher die Emanationslehre ihre Rolle spielte. Eben dies verleiht ihr die Bedeutung, welche sie hat.

Will man dieser nachforschen, so muss man sich vergegenwärtigen, welchen Sinn die morgenländische und abendländische Denkweise jede für sich haben. Aus dieser, wie sie schon von uns entwickelt wurde, weht uns der Hauch eines jugendlich frischen Lebens an, das Vertrauen auf die inwohnende Naturkraft, der Muth zu neuen Unternehmungen, die Lust am Kampfe der Welt. Gegen diese rüstige Kraft der Gesinnung gehalten könnte die Ansicht der orientalischen Völker, wie sie in der indischen Philosophie sich abspiegelt, als die Denkweise eines Alters erscheinen, welches seine Hoffnungen für diese Welt aufgegeben hat, der Wirksamkeit in ihr entsagt und nur die Ruhe in der Zurückziehung in sich selbst sucht. Daher, könnte man meinen, wäre das Ideal der Inder ein in sich ruhender Gott und die Seele wäre ihnen ein unthätiger Zuschauer dessen, was geschieht, und der allgemeine Gedanke ihrer Philosophie, dass alles auf dieser Welt eitel ist und wir eben deswegen über alle diese Dinge uns nicht zu beunruhigen haben.

Ich will nicht untersuchen, ob die Philosophie bei den Orientalen nicht, wie bei den Griechen, in der jugendlichen Kraft ihres Geistes sich erzeugt hat, sondern nur der Ausdruck ihres alternden Lebens ist, oder ob die in ihr herrschende Ansicht noch in einer andern Weise sich erklären lässt, für meinen gegenwärtigen Zweck genügt es zu bemerken, dass eben diese Ansicht unter den classischen Völkern des Alterthums erst zu der Zeit allgemein sich verbreitete, als die Kraft und die Hoffnungen ihres Lebens gebrochen waren. Da fehlte der Muth zu lebendigem Kampf, das Gefühl der Schwäche und des Übels war gross, da erkannte man die Eitelkeit der welt-

lichen Dinge und Bestrebungen, da sehnte man sich nach Ruhe, und es trat nun eine Stimmung der Geister ein, in welcher man mit der orientalischen Denkweise sich befreunden konnte. Das Ergebniss hiervon war die Neigung zur Emanationslehre. Es wird sich aus dieser Stimmung auch erklären lassen, warum in derselben Zeit der Dualismus, aus dem Gefühl des Übels entsprungen, mit neuer Macht sich erhob, selbst in der stoischen Schule, welche ihn zu beseitigen gesucht hatte, und warum die ersten Emanationssysteme ihm nachgingen.

Wenn wir nun auch hierin die Denkweise einer alternden, ja sich auflösenden Völkergemeinschaft zu erblicken hätten, sollte nicht dennoch in ihr auch ein Fortschritt liegen? Wir mögen die Behauptung, dass alles in der Welt eitel sei, wir mögen die daraus hervorgehende Entsagung und Zurückziehung vom Weltlichen der Übertreibung, ja der Feigheit beschuldigen, ganz und gar können wir sie doch nicht verwerfen. Wir haben etwas Höheres zu suchen, als diese Welt uns bieten kann; nach gethaner Arbeit dürfen wir auch Ruhe fordern, selbst nach der Ansicht der griechischen Philosophie, welche ein höchstes Gut als den Kampfpreis unserer Mühen uns aufsteckt.

Aber eben darin war die Denkweise dieser Philosophie einer Ergänzung bedürftig, dass sie kein erreichbares höchstes Gut nachzuweisen wusste. Mochte sie nun die Dinge der Welt von einer lebendigen Urkraft ableiten, welche in beständige Umwandlungen eingeht, oder mochte sie dieselben ableiten aus einer künstlerisch bildenden Thätigkeit, welche den Stoff unaufhörlich zur Schönheit gestaltet, immer fehlte ihr das Ende, der letzte Zweck, auf welchen alles dies hinausgehen soll. In dem einen Fall konnte man sich an dem bunten Werden und dem Spiele mannigfaltiger Erscheinungen ergötzen, sah sich aber auch in der unaufhörlichen Reihe der Evolutionen umhergetrieben ohne je eine Befriedigung seines Strebens zu finden. Auch die stoische Philosophie, welche in der Weltverbrennung ein Ende der Dinge sah, konnte ihrem Principe nach es doch nur als einen neuen Anfang einer neuen Weltbildung betrachten. In dem andern Falle musste man sich eingestehn, dass alles Weltliche im Kampf des Gegensatzes zwischen Form und Materie liege; man tröstete sich damit, dass der Gegensatz zur Schönheit nöthig sei, musste sich aber auch sagen, dass die vollendete Schönheit der Form eben deswegen

nicht erreicht werden könnte, weil sie immer an der wandelbaren Materie sich darstellen müsste.

Dieser Mangel trifft die orientalische Ansicht der Dinge nicht. Sie fordert ein Ziel alles Werdens; sie will eine Ruhe finden, welche sie vollkommen der Arbeit entziehe. Die Seele soll sie in sich gewinnen, indem sie ihres unveränderlichen Wesens sich bewusst wird und dadurch dem unablässigen Wechsel der Welt, der Seelenwanderung, in welcher sie Tod auf Tod stirbt, seine Beute zu entziehen weiss. Von dieser Ansicht sind alle Systeme der indischen Philosophie erfüllt, die atomistischen, wie die dualistischen, die atheistischen, wie die monotheistischen; die letztern setzen nur noch hinzu, dass die Seele in ihrer Selbsterkenntniss auch die Erkenntniss Gottes gewinnen solle.

Wenn es nun wirklich ein Mangel der griechischen Philosophie war, dass sie ein solches erreichbares Ziel nicht kannte, ist es alsdann zu verwundern, dass sie vermittelst der orientalischen Denkweise, sobald sie dieselbe verstehen lernte, ihn zu ergänzen suchte? Um dies aber versuchen zu können, musste sie auch zugleich die Analogien aufgeben, durch welche sie bisher das Verhältniss Gottes zur Welt sich gedacht hatte, weil mit ihnen, wie wir sahen, ein erreichbares Ziel des Lebens nicht vereinbar war. Dieser und andere Gründe empfahlen die Emanationslehre zu der Zeit, als morgenländische und abendländische Denkweise sich mischten.

Aber wenn nun die abendländischen Völker von der morgenländischen Ansicht der Dinge alles annahmen, was sie darbot, so konnten sie doch zu einem Punkte derselben nicht mit ganzer Überzeugung sich bekennen, zu der Ansicht nemlich von der Seele, dass sie nur eine unthätige Zuschauerin der Begebenheiten sei. Diese Ansicht enthält die Ethik des Morgenlandes, sie ist nur verneinend, verlangt von der Seele nur, dass sie die Eitelkeiten der Welt lasse; sie sucht nur Befreiung vom Übel, von der Verblendung, welche die Welt bringt; alsdann, meint sie, wenn die Leidenschaft für das weltliche Thun uns verlassen hätte, würde uns alles Gute von selbst zufallen in der Anschauung unseres reinen Wesens und in unserer Vereinigung mit Gott. Die alten classischen Völker hatten dagegen bejahende Ergebnisse ihrer sittlichen Thätigkeit kennen gelernt; sie wussten die Güter zu schätzen, welche

im Kampf mit den Schranken der Nothwendigkeit erworben werden; sie hatten ihren Werth erfahren und konnten sie daher nicht für eitel und nichtig achten. Dass sie dennoch dem Gedanken nachgaben, als dürfte dies alles aufgegeben werden, beweist eben nur, dass, als sie ihm nachgaben, für sie eine Zeit der Ermattung und des alternden Lebens eingetreten war, in welcher man vor allen Dingen nach Ruhe sich sehnte. Und nachgeben konnten sie ihm wohl, aber nicht ganz sich ihm überlassen. Davon zeugen die Abänderungen, welche die Emanationslehre der Orientalen erfuhr, als sie von der alexandrinischen Schule angenommen wurde. Denn dass die Seele nun doch nicht als eine völlig unthätige Substanz gedacht werden sollte, sondern als eine ordnende Kraft, welche in ihrer weltlichen Wirksamkeit das Schöne vollbringt und dabei auf die ewigen Ideen blickt und sie kennen lernt, dass der logischen, physischen und ethischen, wie politischen Tugend, welche in den Übungen der Welt erworben werden, doch nicht aller Werth abgehn soll [1]), alles dies weist uns darauf hin, dass jene völlige Entsagung der Orientalen, welche die weltliche Wirksamkeit der Seele für leeren Schein achtet, den alexandrinischen Philosophen doch widerstand. Daher sahen sie denn auch die Seele nicht für einen Theil des in ungestörter Ruhe verharrenden Gottes an, sondern reihten sie den Stufen ihrer Emanationssysteme ein, aber geriethen dadurch auch in die vorher schon erwähnten Widersprüche. Wir können diese im Allgemeinen darauf zurückführen, dass sie nicht im Stande waren zu zeigen, wie die Seele zu ihrem letzten Ziele, der Anschauung Gottes, gelangen könne, da sie als eine Emanation Gottes nur ein unvollkommenes Wesen hat und ihr in der Freiheit ihres Willens nur unvollkommene Hervorbringungen gestattet werden können.

Daher ist die Emanationslehre für die abendländischen Völker auch nur eine Übergangsbildung und der Gedanke einer Übergangsperiode. Sie hat die Bedeutung eine Vermittlung zwischen der abendländischen und morgenländischen Ansicht der Dinge zu versuchen; der Versuch aber misglückt und treibt daher auch alsbald aus der Emanationslehre heraus zu weitern Versuchen.

1) Philo de fort. 3; Plot. enn. I. 1. 6, 9.

Wenn eine rechte und genügende Vermittlung beider Ansichten gewonnen werden sollte, so musste dieselbe die Wahrheit in der einen und in der andern ohne Schwanken behaupten können. Von der morgenländischen Seite also war festzuhalten die Forderung, dass eine endliche Beruhigung der Vernunft in einem erreichbaren und wahrhaft befriedigenden höchsten Gute zu suchen und zu gewinnen sei, von der abendländischen Seite musste dagegen die Wahrheit des weltlichen Lebens sowohl nach seiner physischen als nach seiner ethischen Bedeutung anerkannt werden. Beides aber geschah von der Emanationslehre der alexandrinischen Schule nicht in vollem Masse; vielmehr der Richtung der abendländischen Denkweise sich zuwendend, konnte man von der Vorstellung sich nicht losmachen, dass die Dinge dieser Welt in gegenseitiger und materieller Beschränkung das Höchste zu erreichen nicht vermöchten und daher nur in einem beständigen Werden nach dem Höchsten rängen; aber auch der morgenländischen Denkweise nachgehend gab man die Wahrheit des weltlichen Lebens auf, sah in ihm nur Eitelkeit und Schein und glaubte die einzige Rettung von der Unruhe des Lebens darin zu finden, dass man von diesen Eitelkeiten sich zurückzöge. Beide Richtungen kämpfen in den Systemen der Alexandriner, und geben die Schwankungen ab, welche sie bald nach der einen bald nach der andern Seite ziehen.

Neben ihnen aber bildete sich die christliche Denkweise aus, welche das höchste Ziel der Orientalen festhielt, aber einen andern Weg zu ihm wusste, einen Weg, durch welchen die Wahrheit des weltlichen Lebens, wie die Occidentalen sie erkannt hatten, nicht verletzt wurde. Durchdrungen von der Überzeugung, dass wir eine volle Befriedigung unserer Sehnsucht nach dem Vollkommenen zu erwarten haben, dass alles Böse und alles Übel sich auflösen soll zur Verherrlichung Gottes, dass wir vollkommen werden sollen, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist, verschmähte sie doch nicht das thätige Leben in dieser Welt, knüpfte vielmehr die Erreichung unserer Bestimmung an die Bedingung, dass wir in der Nachahmung unseres Heilandes das Kreuz dieser Welt auf uns nehmen, damit wir Gott gleich werden, wie er es für keinen Raub geachtet hat Gott gleich zu sein, damit wir Gott schauen nicht im Spiegel, sondern in der Wahrheit. Dem Christenthume ist es gewiss, dass Gottes allmächtige Güte in dieser Welt vollkom-

men sich offenbart hat. Einen gerechten Kampf aber sollen wir kämpfen um alles Böse und alle Schranken zu überwinden. Vor diesen Überzeugungen musste das Vorurtheil verschwinden, dass die Dinge dieser Welt nur eitel wären, dass unsere Thaten nur Leidenschaft, dass wir nur den Schein dieser Welt zu fliehen hätten, aber auch das Vorurtheil, dass alle die Dinge dieser Welt nur unvollkommen wären ihrem Wesen nach, mit einem unvergänglichen Übel oder Bösem behaftet, an unübersteiglichen Schranken sei es der Materie, sei es ihres Abstandes von Gott leidend, so dass unser Leben nur in einem ewigen Kampfe der Gegensätze sich fortspinnen könnte. An ihre Stelle trat der Gedanke, dass der Vollkommene nur Vollkommenes gemacht haben könnte.

Wenn dieser Gedanke des Christenthums sich entwickelte, musste er auch der Emanationslehre ein Ende machen. Denn fast alle Voraussetzungen derselben, sowohl wie sie bei den Indern, als wie sie in der alexandrinischen Schule galten, waren mit ihm nicht vereinbar. Er konnte nicht zugeben, dass der oberste Grund aller Dinge in einem nothwendigen Ausströmen seiner Kraft, welches seiner Güte Schranken setze, nur unvollkommene Kräfte aus sich entlassen könnte; eben so wenig dass wir in dieser sinnlichen Welt nur in einer mittelbaren Verbindung mit unserm Gott ständen, oder gar dass Gott um die Dinge dieser Welt, welche aus ihm hervorgegangen, sich nichts kümmerte und mit seiner Kraft nicht eingreifen sollte in ihr Leben und Treiben, oder endlich dass auch wir um diese Welt uns nicht zu kümmern hätten, sondern sie ihrer Nichtigkeit überlassen dürften. Alle diese Meinungen der Schule mussten durch das Christenthum eine andere Gestalt gewinnen. Von der andern Seite aber konnten auch die Ansichten der griechischen Philosophie mit ihm nicht bestehen, weil sie den letzten Zweck nicht zuliessen, zu welchem das Christenthum führen wollte.

Aber wie alles unter den Menschen nur allmälig sich entwickelt, so hat auch die Denkweise des Christenthums nur allmälig ihren wissenschaftlichen Gehalt zu sicherem und gemessenem Ausdruck bringen können. Lange Zeit mehr mit Sitten und Gesinnung als mit der Philosophie beschäftigt, duldete es auch noch manche alte Lehre in seinem Schosse, über welche es doch hinausführen sollte. Dies gilt namentlich von der Emanationslehre. Schon

ihres Ursprungs wegen empfahl sie sich den christlichen Lehrern; denn sie kam ja vom Orient, woher auch das Christenthum stammte. Es lässt sich nicht verkennen, dass bei den ersten Christen eine Vorliebe für das Orientalische herrschte, wenn auch ihre Religion eine Vermittlung der orientalischen und der occidentalischen Bildung bringen sollte. Sie schienen die Welt zu hassen, welche sie liebten. Von der Rückkehr zu Gott erwarteten sie ihr Heil, dass sie aber auch eine Rückkehr zu seinen Werken in sich schliesse, war nicht sogleich allen in gleichem Grade einleuchtend. Die Scheu vor den weltlichen Dingen, die völlige Entsagung auf sie, welche der orientalischen Denkweise entsprach, empfahl auch die Emanationslehre. Wenn diese forderte, dass wir die Welt fliehen und der Quelle unseres Seins uns wieder zuwenden sollten, schien sie mit der Lehre des Christenthums übereinzustimmen, dass wir durch die Sünde von Gott entfernt wären und die sündige Welt zu fliehen hätten um Gottes Gnade theilhaftig zu werden, obwohl beide Lehrweisen wesentlich von einander verschieden sind. Daher findet man unter den Christen die Emanationslehre neben der Schöpfungslehre lange verbreitet, noch länger als die Evolutionslehre und die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie, welche auch nicht sogleich von den Christen verworfen wurden. Nicht allein Ketzer, wie die Gnostiker, sondern auch Kirchenväter, wie Justin der Martyrer, Athenagoras, Arnobius, Origenes, bedienten sich ohne Scheu der Bilder der Emanationslehre; durch die Schriften, welche dem Dionysius Areopagita beigelegt wurden, ist diese Lehre auch auf das Mittelalter übertragen worden, welches sie zugleich von den arabischen Aristotelikern empfing; ihre wesentliche Verschiedenheit von der Schöpfungslehre pflegte man dabei ausser Augen zu setzen.

Die Schöpfungslehre nemlich bildete sich zwar zunächst im Streit gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie, also gegen den Dualismus, welchem denn auch die Formel entgegengesetzt wurde, dass die Welt aus nichts geschaffen worden; aber nicht weniger trat sie der Evolutionslehre und der Emanationslehre entgegen, indem sie nicht aus der Natur Gottes, sondern nur durch sein allmächtiges Gebot die Welt werden lässt; ihrer verneinenden Seite nach beseitigt sie also alle jene unvollkommenen Analogien, durch welche das Alterthum das Verhältniss Gottes zur Welt sich

veranschaulicht hatte, und behauptet, dass Gottes Wirksamkeit nicht nach solchen Bildern, die von der Natur oder von der praktischen Thätigkeit des Menschen hergenommen würden, gedacht werden dürfe, sondern unvergleichlich sei; in bejahender Weise setzt sie aber nur, dass Gottes Wirksamkeit ohne Schranken und sein Werk vollkommen sein müsse. Diese Lehre hatte nun natürlich gegen die gangbaren Vorstellungsweisen der damaligen Zeit mancherlei zu beseitigen, und hierbei spielte die Emanationslehre eine sehr bedeutende Rolle, indem sie die Evolutionslehre und den Dualismus überwinden half, nachher aber selbst nur mit Mühe überwunden wurde. Der Kampf gegen die beiden ersten Lehrweisen, obgleich sie in jener Zeit sehr allgemein verbreitet waren, hatte doch auf wissenschaftlichem Gebiete keine grossen Schwierigkeiten, weil die Lehren des Platon und des Aristoteles von der Unveränderlichkeit Gottes und von der Nichtigkeit oder völligen Passivität der Materie schon vorgearbeitet hatten. In dieser Beziehung war nur eine Analogie durch die andere zu beseitigen; um aber auch von der Emanationslehre frei zu werden, musste man alle Analogien aufgeben, und überdies war um zu diesem Ziele zu gelangen auch noch ein starkes Vorurtheil zu bewältigen, wie wir sehen werden. Eine kurze Übersicht über die Hauptpunkte des Streites wird die Rolle der Evolutionslehre in diesen Untersuchungen nachweisen.

Wir haben bemerkt, dass in jenen Zeiten das Gefühl des Übels in dieser Welt sehr rege und gross war und eben deswegen die dualistischen Lehren in ihnen stärker als zuvor sich geltend machten. Daher finden wir sie auch anfangs mit der Emanationslehre verknüpft, mit welcher sie sehr gut sich vereinigen lassen, wie früher bemerkt worden. Diesen Standpunkt der Entwicklung hat Philon inne, auch mehrere christliche Lehrer, namentlich einige Zweige der Gnostiker. Aber die Emanationslehre bedurfte des Dualismus nicht, um das Übel der Welt zu erklären; sie konnte es aus der Nothwendigkeit ableiten, dass die emanirenden Kräfte stufenweise von dem Vollkommnern zu dem weniger Vollkommnern herabsteigen. Daher war dieselbe dazu geeignet, den Dualismus zu beseitigen und zu monotheistischen Lehren herüberzuführen. Wir sehen dies an der gnostischen Secte der Valentinianer, welche in einer langen Emanationsreihe dazu gelangen wollten, dass zuletzt aus dem voll-

kommen geistigen Wesen Gottes ein so schwacher Geist sich ergiesse, wie er für nöthig gehalten würde um in die Leidenschaft und den Schein der sinnlichen Welt sich zu stürzen und dadurch der Grund eines materiellen Daseins zu werden. Diesen Standpunkt hatten auch Numenius und die Neu-Platoniker inne. In ihm lag zugleich die Beseitigung der Evolutionslehre. Denn die von Gott ausgeflossenen Geister sind nicht bloss Verwandlungen Gottes, vielmehr andere, von ihm verschiedene Wesen für sich; sie sind Geister; man zögerte nicht ihnen als solchen auch Freiheit beizulegen, wenn auch diese Freiheit nach der physischen Analogie der Emanationslehre in keinem sichern Begriff sich darstellen liess. Aber auch in dieser Form der Evolutionslehre kann noch etwas Dualistisches gefunden werden, indem die Nothwendigkeit, welcher Gott unterworfen sein soll, in unvollkommene Ausflüsse sich zu ergiessen mit seiner angeblichen Vollkommenheit in Widerspruch steht und wie ein zweites Princip dem ersten sich aufdrängt. Hieran schliesst sich auch etwas Polytheistisches an, wenn man es so nennen darf, dass die höhern Ausflüsse der übersinnlichen Welt wie untere Gottheiten gedacht werden, durch welche wir und die sinnliche Welt erst mit dem obersten Gott zusammenhängen sollen. Dies kommt fast völlig der philosophischen Ansicht gleich, welche Platon und Aristoteles von den gewordenen Göttern oder von den höhern Sphären der Welt über dem Monde sich gebildet hatten.

Was nun das polytheistische Element betrifft, so schied es Origenes aus. Den Fortschritt, welchen er in der Umbildung der Emanationslehre machte, bezeichnet vornehmlich dies, dass er die phantastischen Vorstellungen der Gnostiker von einer langen Reihe von Emanationen, welche nur durch abstracte Bilder der Phantasie bevölkert werden konnte, durch seine Lehre vom Worte Gottes abschnitt. Dieses Wort, das Ebenbild Gottes oder Gottes Sohn, bezeichnet ihm die Einheit oder den Inbegriff der Geisterwelt, welche unmittelbar von Gott ausgeflossen ist, so dass auch jeder Geist als ein Theil des göttlichen Wortes in unmittelbarer Verbindung mit Gott steht. Hierin ist die Emanationslehre des Origenes allen übrigen Systemen derselben Art überlegen, selbst der Lehre des Plotin, welche die Emanationsreihe zwar auf wenige einfache und nothwendige Begriffe zurückgebracht hatte, aber doch

der Seele und der sinnlichen Welt nur ein mittelbares Verhältniss zu Gott zugestehen konnte. Dagegen machte nun das Übel in der Welt dem Origenes um so grössere Schwierigkeiten, welche er nur durch mehrere Voraussetzungen zu besiegen wusste, unter andern durch die Annahme, dass Gott gleichsam nachträglich, um den Abfall der Geister zu strafen und zu zügeln, die Materie geschaffen habe. Diese Mischung verschiedener Ansichten über das Verhältniss der weltlichen Dinge zu Gott beweist hinlänglich, dass die Emanationslehre nicht mehr ausreichen wollte. Aber das allgemeine Gesetz derselben wurde vom Origenes noch festgehalten, das vorher in ihr bemerkte dualistische Element. Die Geisterwelt als von Gott ausgeflossen ist nach seiner Lehre unvollkommner als ihr Princip; sie steht in einem gewissen Abstande von Gott; darin liegt der Grund ihres Abfalls, des Übels und der unaufhörlichen Wanderungen der Geister.

In diesem Punkte liegt nun die nicht geringe Schwierigkeit, welche die Schöpfungslehre zu überwinden hatte. Nach ihr soll Gott in seiner Schöpfung vollkommen sich offenbaren, indem er durch Erlösung von allem Übel und durch Heiligung des Willens den vernünftigen Geschöpfen seine Vollkommenheit mitzutheilen beschlossen hat. Das ist die Allmacht der schöpferischen Güte, von welcher die Hoffnung der Christen erfüllt war. Man hörte da wohl die Formel, Gott sei Mensch geworden, damit wir Götter würden [1]). Dieser Hoffnung schien aber der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegenzustehn; das Geschöpf muss seinem Begriffe nach geringer sein als der Schöpfer. Eben dies schien auch die Emanationslehre zu behaupten, wenn sie der Meinung war, dass selbst das höchste Princip der Nothwendigkeit unterworfen sei nur ein Unvollkommenes aus sich entlassen zu können. Es ist aber in der That ein wesentlicher Unterschied unter beiden Lehren. Denn wenn auch der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verlangt, dass alles, was dem letztern zukommt, ihm nur mitgetheilter Weise, dem erstern aber ursprünglich zukommt und dass in dieser Beziehung das Geschöpf geringer ist als der Schöpfer, so verlangt doch die Schöpfungslehre keinen andern Unterschied unter beiden, und es ist daher mit ihr die An-

1) Clem. Alex. admon. p. 7; August. serm. CXCII, 1. ed. Ven. 1756.

nahme vereinbar, dass Gott seinen Geschöpfen alles mittheile, was er im Reichthume seines Geistes umfasst, und dieser Annahme huldigt das Christenthum; die Emanationslehre dagegen ihrer Analogie folgend konnte von der Voraussetzung nicht abkommen, dass Gott seinen Ausflüssen nicht die ganze Fülle seiner Herrlichkeit mittheilen könne; sie beschränkte Gottes Macht; dies war das dualistische Element in ihr.

Den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er von uns angegeben worden als der Schöpfungslehre wesentlich, hat nun die Dogmatik der Kirchenväter nicht rein wissenschaftlich sich zu entwickeln gewusst. Es verhinderte sie daran das Vorurtheil des Alterthums, dass die Welt als Werk Gottes unvollkommen sein müsse ihrem Wesen nach, d. h. ohne Aufhören und mit allen in ihr liegenden Kräften und Vermögen. Aber sie hat doch gestrebt dieses Vorurtheil zu überwinden oder wenigstens seine schädlichen Folgerungen zu beseitigen. Es ist die orthodoxe Trinitätslehre, in welcher dies geschah und welche eben dadurch als die Fortsetzung der Schöpfungslehre sich erwies, welche aber auch an die Emanationslehre sich anschloss, wie wir sehen werden.

Athanasius und die drei kappadocischen Bischöfe, Basilius der Grosse und die beiden Gregore von Nazianz und von Nyssa, welche als die Hauptstützen und die echten Quellen der orthodoxen Trinitätslehre angesehn werden müssen, gingen davon aus, dass ein wesentlicher Unterschied sei zwischen dem Geschaffenwerden von Gott und dem Geborenwerden oder Hervorgehen aus Gott. Warum sie diesen Unterschied festhielten, geht deutlich aus ihrer Ansicht von der Schöpfung hervor. Es war ihnen, wie ihren Zeitgenossen, unbestreitbar, dass der Schöpfer seinem Begriffe nach besser sein müsse, als das Geschöpf [1]). Mit der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts verband sich auch die Meinung, dass in den Geschöpfen auch ein Theilhaben an dem Nichts, also eine Beschränkung sein müsse, so dass kein Geschöpf ohne Mangel sein könne [2]). Weil es geworden ist, hat es nothwendig Theil an der Unvollkommenheit des Werdens [3]). Man wird hierin

1) Athan. c. gent. 9. *τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου κρεῖττον εἶναι δεῖ.*

2) Athan. c. Arian. II, 19; de incarn. verbi 3; 11.

3) Greg. Nyss. de hom. opif. 16.

ein Überbleibsel aus der Lehre von der Bildung der Dinge aus der nichtigen und nur leidenden, dem Werden nothwendig unterworfenen Materie nicht verkennen. Dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiste mochte man aus bald zu erwähnenden Gründen nicht einen solchen Mangel zuschreiben, wie er den Geschöpfen wesentlich zu sein schien. Daher liess man sie in einer andern Weise aus Gott hervorgehn. Die bildlichen Ausdrücke, in welchen man diese sich zu veranschaulichen suchte, sind von der Emanationslehre hergenommen. Wie Licht vom Lichte soll der Sohn vom Vater geboren werden. Noch mehr erinnert an diesen Ursprung die Behauptung, dass dies ein natürlicher Vorgang sei und nicht durch den Willen des Vaters geschehe, denn die Natur Gottes sei vor und über seinem Willen [1]). Aber dennoch sagt sich diese Lehrweise entschieden von den Folgerungen der Emanationslehre los, indem aus der Vollkommenheit Gottes geschlossen wird, dass alles, was von ihm ausgehe, vollkommen sein müsse. Was der ewigen Natur Gottes angehört, ist von Ewigkeit an und unveränderlich der Vollkommenheit theilhaftig, wie die übersinnliche Welt [2]). So wird völlige Gleichheit mit Gott dem Vater für den Sohn Gottes und für den heiligen Geist gefordert. Dies geschieht aber nicht etwa nur wegen dieser göttlichen Personen um ihnen unsere volle Verehrung zu sichern und nicht in den Fehler des Polytheismus zu verfallen, der unvollkommenen Wesen göttliche Ehre erwiess, sondern wesentlich hat es seinen Grund darin, dass man zeigen wollte, wie die vernünftigen Geschöpfe Gottes durch die Offenbarung des Sohnes und durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes der vollkommenen Offenbarung und der vollkommenen Heiligkeit und Beseligung theilhaftig werden könnten. Gott ist unter den Menschen erschienen, damit wir zu Göttern gemacht würden [3]). Da der heilige Geist uns zu Göttern machen soll, so muss er die Natur Gottes haben [4]). Wäre er nicht Gott, so müsste er erst zu Gott

1) Athan. c. Arian. III, 62. *ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.*

2) Greg. Nyss. orat. catech. 6.

3) Athan. de incarn. 54. *αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.*

4) Athan. ad Serap. ep. I, 20; 24. *εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστί.*

werden um uns, die wir Anspruch auf gleiche Würde haben, zu Göttern zu machen [1]. Dies ist der tiefste Grund, welcher dazu antrieb den Sohn Gottes und den heiligen Geist Gott dem Vater gleich zu setzen. Weil man den Grundsatz festhalten musste, dass keine Ursach mehr bewirken könne, als sie selbst ist, musste man auch dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiste die volle Gottheit zugestehn; denn ihre Wirkung soll die volle Offenbarung Gottes und die volle Heiligung des Menschen sein. Das Übertriebene, welches in der Ausdrucksweise lag, dass wir Götter werden sollten, erkannte zuerst Augustinus an und schied es für seine wissenschaftliche Darstellung aus, wenn er auch die alte gebräuchliche Formel für die populäre Rede beibehalten mochte; an dem Wesen der Sache aber, dass wir eine volle Ähnlichkeit Gottes, ein volles Schauen seiner Herrlichkeit gewinnen sollten, hing seine Lehre eben so fest, wie der Glaube der frühern Christen [2].

Man wird nun wohl nicht leugnen können, dass die Form dieser Lehre sehr künstlich, um nicht zu sagen auffallend ist. Von Gott sollen wir geschaffen werden; aber als Geschöpfe auch mit einer wesentlichen Unvollkommenheit behaftet sein, also auch kein vollkommenes Vermögen haben; nachher aber sollen wir doch von Gott Vollkommenheit erhalten, gleichsam auf einem Umweg, durch den Sohn Gottes und den heiligen Geist, gleichsam mittelbar, aber doch auch nicht mittelbar, denn der Sohn Gottes und der heilige Geist sollen mit dem Wesen und der Substanz Gottes eins sein. Wir bemerken wohl, dass dies eine kirchliche Lehre ist, von welcher wir nicht die Genauigkeit einer philosophischen Formel erwarten dürfen, weil sie für den allgemeinen Glauben ist und an Thatsachen der Erfahrung und der Geschichte sich anschliessen muss. Wie aber auch die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens die verwickelte Form jener Lehrweise verdecken mochte, so lagen doch ihre Schwierigkeiten nicht allein nach dieser Seite, sondern auch in der Ansicht, welche man von dem Vermögen des geschaffenen Menschen hatte, und diese konnte man durch Berufung auf die

1) Greg. Naz. or. XXXIV, 12. *εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.* Daher heisst der heilige Geist ib. 8. *τελειοποιός.*

2) Vergl. meine Gesch. der Phil. VI. S. 419 ff.

Unerforschlichkeit Gottes nicht beseitigen. Daher schloss sich an die Ausbildung der Trinitätslehre auch noch eine Erweiterung der Schöpfungslehre an. Sie berief sich auf die Überlieferung von dem Ebenbilde Gottes im Menschen. Man deutete diese so, dass die vernünftigen Geschöpfe Gottes zwar als Geschöpfe nur ein beschränktes Wesen und Vermögen, nicht zum ewigen Leben haben, aber doch auch im Ebenbilde Gottes oder in ihrer Vernunft den Keim oder das Vermögen zur Unsterblichkeit oder zur Vollkommenheit in sich tragen sollten, damit sie der vollkommneren Offenbarung durch den Sohn Gottes und der vollkommneren Heiligung durch den heiligen Geist theilhaftig werden könnten [1]. So schliesst sich an die doppelte Weise, wie Gott der Vater als Grund aller übrigen Wesen gedacht wird, auch eine doppelte Weise der Schöpfung an, wenn wir die Mittheilung seines Ebenbildes noch zur Schöpfung rechnen dürfen; zur Hervorbringung aber des Menschen sind beide vereinigt und nur dadurch ist er zur Vollkommenheit geschaffen.

Der Mühsamkeit dieser Annahmen sieht man es ohne Mühe an, dass sie durch ein mächtiges Interesse hervorgerufen gegen ein fast eben so starkes Vorurtheil sich durchzukämpfen hatten. Es lässt sich aber auch nicht leugnen, dass sie, freilich nur vom anthropologischen Standpunkte aus, welcher der kirchlichen Lehre zunächst lag, nicht allein dem groben Dualismus, wie er der Lehre von der Bildung der Welt anhing, sondern auch den feineren Überbleibseln desselben, wie sie in der Emanationslehre sich erhalten hatten, sich entschieden entgegensetzten; denn sie alle führen zu dem Endergebniss dass Gott den Menschen in der vollen Macht seines Wesens, ohne durch die Natur des Geschöpfes beschränkt zu sein, zur Vollkommenheit geschaffen habe. Hieraus wird man die Wichtigkeit dieser Lehren ermessen können

1) Athan. de incarn. verbi 3. *ὁ θεὸς γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκεν. ἐν οἷς πρὸ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεί, πλέον τε χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἁπλῶς ὥςπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδιδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥςπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι.*



und es nur zu beklagen haben, dass sie, obgleich von sehr einfachen Beweggründen ausgehend, doch im Streite gegen Vorurtheile zu künstlichen Mitteln getrieben wurden und dadurch in einer zu verwickelten Gestalt an das Licht traten, so dass es nicht zu verwundern ist, wenn sie auch wieder zu Missverständnissen und Zweifeln Veranlassung gaben und ihr Sieg gegen die Emanationslehre und die Überbleibsel des Dualismus für die allgemeine wissenschaftliche Lehrweise nicht vollkommen entschieden war.

